

# 朱陆之辨与真德秀的理论指向

方 遥

**摘要:** 朱陆之辨,自其两派学说产生以来的几百年间,便一直为历代学者争论不休。加之其各自门人,或因门户之见而相互攻讦,或为显己是而谓彼实同于己,更使此问题症结不彰。本文基于对“性即理与心即理”、“尊德性与道问学”、“格物与明心”三个主要哲学命题的分析,略辨朱陆之异同,并由此进一步得出真德秀的思想渊源和理论指向。

**关键词:** 朱陆之辨;真德秀;理学;心学

中图分类号: B244.7

文献标识码: A

文章编号: 1008—1569(2008)06—0206—08

真德秀(1178—1235)字实夫,改字景元,更字希元,号西山,福建浦城人,人称“西山先生”。真德秀弱冠举于乡,宋庆元五年(1199)登进士。早年曾师从朱熹弟子詹体仁,为朱熹再传之弟子。其著述宏富,行世主要有《西山真文忠公文集》等。

真德秀在宣传朱熹学说方面起了很大的作用,是朱熹后学中比较有影响的人物。然而,长期以来,学术界对其学术地位的评价,一直褒贬不一。概而言之,主要有以下两种观点:

其一:被认为是南宋嘉定以后继承朱子学的杰出代表,是程朱理学的正宗传人。

其二:认为真德秀一生多半时间只是在祖述朱熹之言,学术上并无自己的建树。

真德秀本人对朱熹极为推崇,尊其为百代之宗师,且自谓于朱学而有得。因此,说真德秀在学术思想上祖述朱熹是没有问题的,也是不容置疑的。但是,程朱理学的发展和传播并不是一帆风顺的。朱熹生前,不仅在学术上受到了陈亮事功派的指责,政治上也同时受到一些朝廷官员的反对和敌视。韩侂胄当权后,理学被视为伪学,悬为厉禁,理学家被当作逆党,纷纷被逐,使得理学势力在政治上受到沉重的打击,史称“庆元党禁”。从庆元至嘉定的二十余年间,理学一直受到禁锢和压抑。其时,真德秀以自己很高的理学素养,慨然以斯文自任,立志于“嗣往圣,开来哲”,接续道统,发扬理学,成为确立理学统治地位的重要人物。可以说,正是由于真德秀等人在政治和学术思想上的不懈努力成功了理学的复兴,奠定了理学在此后五、六百年间的正统地位,并使其影响波及海外。显然,说真德秀墨守朱子,毫无发展,当不符于事实。

近年来,随着海内外开始重视真德秀思想研究,产生了不少有关真德秀理学思想的研究成果。人们对于真德秀发展了朱熹理学思想这一观点基本上取得了一致的认识,并承认其学术思想具有独特的思维视角。但是,当人们具体谈到真德秀对朱熹理学的发展时,几乎不约而同,甚至是习惯性的提到其中的心学倾向,认为真德秀采象山心学来改造朱子理学,甚至代表了朱子理学向心学方面进一步发展的趋势,有开心学偏向之先声的倾向,对后来者的影响诱导

作者简介: 方遥,厦门大学哲学系 2005级本科生。

作用不小。对于这一论点,笔者在解读相关的史料过程中,窃以为其论据不足,实难以苟同。针对这一论点的讨论,除了对真德秀的思想进行进一步的分析之外,还应该建立在对朱熹理学和象山心学之间的区别和联系有一个明确认识的基础之上。

从学理上说,心学并不是独立于理学之外的,而是理学的一部分,二者是不能完全对立而绝对的分割。“象山自谓得之孟子,但朱子则指其亦从程门来。”<sup>①</sup>从本体论上看,二者都认为理是宇宙万物的根源,都主张要认识天理。因此,“朱陆之争的主要分歧,不是本体论的,而是人性论的、伦理学的、方法论的。虽然,由于人性论、伦理学、方法论的不同也显示出两者在本体论哲学背景上有差别,但基本上说,朱陆对立的根源不是本体问题”。<sup>②</sup>而朱陆在人性论、伦理学、方法论上的分歧亦非绝对,仍须从其相同之处看出绝异之点。因此,如果我们基于对“性即理与心即理”、“尊德性与道问学”、“格物与明心”等三个主要哲学命题的辨析,着力探讨朱熹理学和象山心学在这几个方面的基本分歧,应该可以较为清楚的看出朱陆之异同,以及真德秀的思想渊源和理论指向。

### 一、“性即理与心即理”

许多学者都认为,主张“性即理”还是“心即理”,是朱陆哲学的根本分歧。明代罗钦顺的说法就很有代表性:“程子言性即理也,象山言心即理也,至当归一,精义无二,此是则彼非,彼是则此非,安可不明辨之?”<sup>③</sup>笔者认为此说比较笼统、宽泛,若缺乏进一步的阐释,容易引起误解。钱穆先生就认为:以主张“性即理”还是“心即理”来“分别程朱为理学,陆王为心学,此一区别,实亦不甚恰当。”<sup>④</sup>

陆子不喜说性,亦不喜人说性,王子合曾问陆子关于性的见解,陆子便不答。可见,区别于“心”的“性”对于“陆学”来说,不是一个必要的概念。在陆子看来,在天为性,在人为心,本心是天理的完整体现,胸中流出的自然就是天理,所以区分心性实无必要。

然而,朱子不仅言“性”,还常常言“心”,甚至于“理学家中善言心者莫过于朱子”,<sup>⑤</sup>“但论人生界,则似心之重要性犹过于性”,<sup>⑥</sup>甚至于传心之说,也是朱子早发在前。朱子有曰,“心与理一,不是理在前面为一物,理便在心之中”,<sup>⑦</sup>“人之一心,万理具备,若能存得,便是圣贤,更有何事”,<sup>⑧</sup>“自古圣贤,皆以心地为本”,<sup>⑨</sup>“以至千载之前,千载之后,与天地相为始终,只此一心。”<sup>⑩</sup>这些说法,可以说为当时理学家所共同信守,从中并不见得朱陆的异见。

在朱熹看来,心与性犹如理与气,二者“自有合而言处,又有析而言处”,<sup>⑪</sup>既可分说,也可合说,可见二者并非对立,仍数一体两分。就宇宙界而言,理包含该载在气中;就人生界而言,性则包含该载在心中。性如理一般无情意、无计度、无造作,而心则有情意、有计度、有造作,所以性之敷施发用必在心。故曰:“性便是心之所有之理,心便是理之所会之地……性是理,心是包含该载,敷施发用底”。<sup>⑫</sup>“理在人心,是之谓性。性如心之田地,充此中虚,莫非是理而已。心是神明之舍,为一身之主宰。性便是许多道理,得之于天而具于心者。”<sup>⑬</sup>正因为理在心中,理不离心,所以“心性理,拈着一个,则都贯穿,惟观其所指处轻重如何。”<sup>⑭</sup>

朱子又极称横渠心统性情之说,甚至说“心统性情,二程却无一句似此切。”<sup>⑮</sup>对此,朱子阐释道:“性者,心之理。情者,性之动。心者,性情之主。性对情言,心对性情言。合如此是性,动处是情,主宰是心。大抵心与性,似一而二,似二而一,此处最当体认。”<sup>⑯</sup>又言:“性以理言,情乃发用处,心即管摄性情者也。”<sup>⑰</sup>又言:“且如心性虚明应物,知得这事合恁他,那事合恁他,这便是心。当这事感则这理应当,那事感则那理应当,这便是性。出头露面来底便是情。其

实只是一个物事。”<sup>⑮</sup>若只承认性情是自然,却不承认心是主宰,那就错了;但若只承认心是主宰,却不承认性情本之自然,也同样是错的。

朱子曾引横渠“心能检其性,人能弘道也;性不知检其心,非道弘人也”<sup>⑯</sup>的说法,以说明心能检性,性却不能检心;心能包性,性却不能包心。可见心的能动作用。因此,朱子进一步又说:“自古圣贤相传,只是理会一个心。”<sup>⑰</sup>这里所说的“理会”,应该是把本体认识与方法运用都已包括在内了。由此可见朱子对心的重视。

朱子之所以不说心即理,不是因为朱子不重视心,而是因为朱子极重心性之分。如前所说,性属理,心属气;性无情意、无计度、无造作,而心有情意、有计度、有造作;且心天生便具人心和道心两个方面,其情意、计度、造作就不可能完全合乎理的要求。所以,理必具于心,但心非即是理,二者一点也不能混同。“心性固是一理……然谓性便是心则不可,心便是性亦不可。”<sup>⑱</sup>“今人往往以心来说性,须是先识得方可说,如天命之性便有气质,若以天命之性为根于心,则气质之性又安顿在何处?谓如人心惟危,道心惟微,都是心,不成只道心是心,人心不是心?”<sup>⑲</sup>此处可见,朱子认为既然天生存在惟危的“人心”,人的心就不仅发源于性理的“道心”,还发源于形气的“人心”,那么心之所知觉就不会完全合乎理的要求,自然不允许把心性混同。

除此之外,朱熹还以为“人之有生,性与气和而已”,<sup>⑳</sup>而气质本身有美恶、清浊、精粗的种种不同,所以气质隔蔽性理,当天理安顿于人的形质之中才转化为人之性时,便已受了气质的污染,而不复为性的本来面目,从而产生了气质之性。正因为人人皆有此种与生俱来的气质之性,决定了人的恶和物欲不仅为外物所惑而生,更有内在的必然产生的感性欲求,仅仅摒除外物,尚不能净化本心,消除气质带来的种种消极影响。在朱熹看来,那些“近世之言识心者……其静也初无持养之功,其动也又无体验之实,但于流行发见之处,认得顷刻间正当底意思,便以为本心之妙不过如此。擎拳作弄,做天来大事看,不知此只是心之用耳。此事一过,此用便息,岂有只据此顷刻间意思,便能使天下国家事事物物无不各得其当之理耶?所以为其学者,其工夫到处,抑或小有效验,然亦不离此处,而其轻肆狂妄,不顾义理之辨,已有不可胜言者。”<sup>㉑</sup>可见,朱熹反对以心为性为理,“不仅在于从概念上要把能知觉的主体与其内在的本质、规律相区别以建立一套细密的心性学说,更在于强调要正视知觉内容上道心与人心的对立,避免由于笼统得宣称心即理造成的在实践上以人心为道心、以私欲为天理的任心率意倾向。”<sup>㉒</sup>需要注意的是,当朱熹说性即理的时候,并不是针对具体的现实的人性来说,而是说性之本体或本然之性是理。

由上可知,朱陆虽都言心,都有各自的心学,但实际内容却颇有不同。因此,有些学者以真德秀言心,强调心的作用,或者在其某些著作中较多的言心,就简单的认为这是表现了陆子心学的倾向,是不合适的。

真德秀认为,天理存乎人的本性之中,心具万理,而非心即理。曰:“此心本来虚灵,万理具备,事事物物皆所当知。”<sup>㉓</sup>他所主张人性善,也是从朱子性即理的观点出发,与以往理学家的界说有所不同,此正体现出真德秀对朱子基本思想的继承和发挥。他说:“性善之说,程朱尽之。其曰性即理也,乃自昔圣贤之所未言,万世言性之标准也。”<sup>㉔</sup>又说:“继继而出,莫非至善,在人则曰性。理无不善,性岂不善哉?”<sup>㉕</sup>

真德秀还区分了人心和道心、天地之性和气质之性。他说:“道心者,义理之正也;人心者,血气之私也。正者易晦,而私者难公,大舜所以有危微之诫。”<sup>㉖</sup>朱子亦说:“只是这一个心,知觉从耳目之欲上去,便是人心;知觉从义理上去,便是道心。”<sup>㉗</sup>真德秀又说:“天之所以与人者莫非纯粹至善之理,此所谓天地之性也。人之受之则所质之气不同,或清或纯,或浊或杂,固

其性亦随而异,此所谓气质之性也。天地之性则无不善,气质之性则有善有不善焉。”<sup>③</sup>而朱子亦说:“心有善恶,性无不善。若论气质之性,亦有不善。”<sup>④</sup>可见,其人心与道心、天地之性与气质之性的划分和提法与朱子基本相同。既然真德秀承认了人的心兼有人心、道心以及气质之性的存在,认为“人之德性本无不备,而气质所赋鲜有不偏”,<sup>⑤</sup>就不可能同时承认心即理。为了克服气质之性而回到天地之性,使得人心合乎道心,自然而然的推出朱子格物致知、用敬进学并用的方法。

## 二、“尊德性与道问学”

除了性即理与心即理的争论之外,也有不少学者把主张尊德性还是道问学作为区分朱熹理学和象山心学的关键因素。但是严格说来,这种说法也是不恰当的。

陆九渊虽在鹅湖之会前曾持废弃读书讲论的极端主张,但到南康前后,也逐渐认识到这种理论在实践上不可能再坚持,事实上已改为教人讲学读书,主张“亲书册,就事物”,<sup>⑥</sup>认为:“读书作文亦是吾人事”,<sup>⑦</sup>赞成“后生看经书,须着看注释及先儒解释,不然,执己见议论,恐入自是之域,便轻视古人”。<sup>⑧</sup>陆子在答赵咏道书中说:“自《大学》言之,固先乎讲明矣。自《中庸》言之,‘学之弗能,闻之弗知,思之弗得,辨之弗明,则亦何所行哉?’未尝学问思辨,而曰吾唯笃行而已,是冥行者也。自《孟子》言之,则事盖未有无始而有终者。讲明之未至,至徒恃其能力行,是犹射者不习于教法之巧,而徒恃其有力,谓吾能至于百步之外,而不计其未尝中也。”<sup>⑨</sup>

但是,从当时的事实看,陆九渊的为学方式始终还是以尊德性为主,不重修为存养,频频攻击朱学乃支离事业。其“所谓‘践履’‘力行’不是指发明本心,所谓先乎讲明然后践履也不是强调穷理,只是论知行关系。至于博学的前提仍在‘先立乎其大者’。”<sup>⑩</sup>而这个“大者”自然是尊德性。但既然通过尊德性,本心已经发明,又何必博学讲明而后力行践履呢?这一方法也就是朱熹所批评的“一概挥斥”、“脱略文字,直趋本根”。

朱子曰:“尊德性,所以存心而极乎道体之大也。道问学,所以致知而尽乎道体之细也。二者修德凝道之大端也。”<sup>⑪</sup>照此看来,尊德性是一种存心的工夫,其对象是宇宙道体的宏观方面;道问学是一种致知的工夫,其对象是关于道体表征的微观方面。尊德性是道问学的宗旨,道问学是尊德性的方法,一切道问学都是为了尊德性。

就入门态度而言,朱子强调要首先尊德性,把尊德性作为道问学的前提。他说:“其实只两事,两事又只一事,只是个尊德性,却将个尊德性来道问学,所以说尊德性而道问学也。”<sup>⑫</sup>但需要注意的是,“关于‘尊德性’与‘道问学’何者为侧重的事,在朱熹那里并非固定不变的。有了基本的存心工夫之后,就可以将心力转移到道问学上。”<sup>⑬</sup>“伊川曾说,未有致知而不在敬者,若非此心收拾一处,何从下多闻多见多读工夫。待及知之至而一旦豁然贯通,则此心湛然虚明,众理具备,又须在何处再安顿此一敬字,而此心亦自无不敬。可见敬字工夫,乃是圣学之入门,非是圣学之归宿。”<sup>⑭</sup>

由是可见,朱熹在这个问题上向来主张两者兼顾,不可偏废,与象山的坚持己见相比,还经常反省自遣自己的不得力处,欲与象山切磋讨论以归一是,对彼此两家的异见得一调和。朱子曾说:“大抵子思以来,教人之法,惟以尊德性道问学两事为用力之要。今子静所说,专是尊德性事,而熹平日所论,却是问学上多了。……熹自觉虽于义理上不敢乱说,却于紧要为己为人上,多不得力。今当反身用力,去短集长,庶几不堕一边耳。”<sup>⑮</sup>从此处可以看出,尽管朱子词极谦逊,但仍是牢守平日讲学宗旨,要求两者恰中恰好,不要偏在一边。而象山听到朱子这一番

话,却是不以为然,云:“朱元晦欲去两短,合两长,然吾以为不可。既不知尊德性,焉有所谓道问学。”<sup>④</sup>

对于象山心学的观点,朱熹以为不免狭窄,不能真正透彻的认识到天理、本心的全体和广大。在他看来,德性须于天伦处立根基,于日用践履中陶养,切不可只于心上空想。朱子谓象山:“看子静书,只我胸中流出底是天理,只见他许多粗暴底意思可畏。其徒都是这样,才说得几句,便无大无小,无父无兄,全不着得些工夫。”<sup>⑤</sup>其实按照朱熹的意思,亦同样主张一切须自胸中流出,但又能另开一面,主张从外面流入,来广大己心,发明己心。

朱子曰:“如孝弟等事数件合先做底,也易晓……如孝弟、谨信、泛爱、亲仁,也只一处恁地说。若是后面许多合理会处,须是从讲学中来。不然,为一乡善士则可,若欲理会得为人许多事则难。”<sup>⑥</sup>朱子又曰:“故大学之道,必以格物致知为先,而于天下之理,天下之书,无不博学审问慎思明辨以求造其义理之极。然后因吾日用之间,常行之道,省察践履,笃志力行,而所谓孝悌之至通于神明,忠恕之一以贯之者,乃可言耳。盖其所谓孝悌忠恕,虽只是此一事,然须见得天下义理表里通透,则此孝悌忠恕方是活物。如其不然,便只是个死底孝悌忠恕。虽能持守终身,不致失坠,亦不免为乡曲之常人,妇女之检押而已。何足道哉。”<sup>⑦</sup>在朱子看来,孝悌忠恕只是小学事,乃人之常行,日用之间一立脚处,质美者可以生知安行。但若是其他许多人事,则无不从讲学中来,其间必经大学一番格物致知之教。如果忽视讲学穷理,就会导致“只理会得门内事,门外事便了不得。所以圣人教人要博学。若不博学,气质纯底,将来只成一个无见识底呆人。若是意思高广底,将来遏不下,便都颠了。”<sup>⑧</sup>当时理学风气,往往过分看重了心,看轻了事,而朱子认为,虽然心具万理,但亦不能忽视了向外去求知识,所谓的根本枝叶、身心内外,只是一贯,原无间隔。此可谓发前代理学家所未发,颇可以代表朱子的理论特点。

有了以上这些分别,不难看出,真德秀无论在尊德性还是道问学问题的立场上,也是基本与朱熹保持一致的。真德秀虽然在一些著作和言论中,针对当时的实际情况,较多的讲尊德性的问题,但并不轻视道问学,对两者关系的判断也与朱子相类。

在真德秀看来,万理俱于人的本性之中,“大则君臣父子,小则事物细微,其当然之理无不具乎于性之内也”,<sup>⑨</sup>但是,人先天具有的理只是人的“本然之知”,而不是义理之极。因此,人须以先验之理去推求事物之理,以此来扩充、启发心中之理,使其达到义理之极。他说:“天下之理固根于心,亦未尝不形见于事物。为学之方固当存养其德性,而亦不可不审察事物。”<sup>⑩</sup>

“真德秀把持敬看成是知理之本”,<sup>⑪</sup>这与朱熹讲尊德性而道问学的顺序是一样的。同时,真德秀又强调持敬存心与致知相辅相成,要两者兼顾,知而不敬于义理必无所得,敬而不知必流于释氏之虚静。他说:“为学之大本敬与致知而已矣……非存心无以致知,而存心者又不可以不致知。”<sup>⑫</sup>又曰:“欲穷理而不知持敬以养心,则思虑纷坛,精神昏乱,于义理必无所得。知以养心矣,而不知穷理,则此心虽清虚静,又只是个空荡荡的物事,而无许多义理以为主,其于应事接物必不能皆当。释氏禅学正是如此。故必以敬涵养,而又博学、审问、慎思、明辨以致其知,则于清虚静之中,而众理悉备……天下义理,学者工夫,无以加于此者。自伊川发出,而文公又从而阐明之。《中庸》尊德性道问学章与《大学》此章(即《学问思辨章》)皆同此意也。”<sup>⑬</sup>这些皆不违朱子之说,而朱子正是将象山心学斥为禅学、释氏之学,此亦可窥真德秀的思想渊源和理论指向。

此外,真德秀还认为尊德性与道问学是互相联系、互相发明的。他说:“博学是致知,约礼是践履……博文乃道问学之事,是欲尽知天下事物之理;约礼乃尊德性之事。两事须是相互发明。约礼工夫深,则博文之工夫愈明;博文工夫至,则约礼之工夫愈密。”<sup>⑭</sup>博学致知是道问学,

约礼践履是尊德性,两者须相互推动,“内外、精粗并进,则此身此心皆与理为一,从容游泳于天理之中。”<sup>⑤</sup>此处可谓深得朱子本末内外一贯交尽的宗旨。

### 三、“格物与明心”

《孟子集注》云:“心者人之神明,所以具众理而应万事。”人皆有心,然“为气禀所拘,人欲所弊,则有时而昏”,在现实中却不能人人达到“具众理而应万事”的境界,须到圣人,才能全其体而尽其用。这里就需要一套方法方能实现。所以,理学家有了一套本体论之后,必然需要有一套与之相应的方法论。“理学家所讨论之最精邃处,即在此一套方法与工夫上。故理学决非仅是一套纯思辨之学,更贵在能有以证成此一套思辨之方法与工夫……若仅认有此本体,而无与此相应之一套方法与工夫,则所知不实,所觉仍虚,非真本体,将如画饼之不足以充饥。”<sup>⑥</sup>而格物与明心,正可以看作朱熹理学和象山心学在方法上的主要分歧。

在当时的一般理学家看来,心属内,心具万理,自然以心为本。而物属外,自然为末。故理学家所重之理,尤在心性方面,而探求之法,则贵反求而自得。陆子亦然,只不过较其他理学家走的更远,将其推到了极端的方面,往往表现出“狂妄”的气象,让人以为似禅。

而朱子则不然,认为内外本末不应强作分别,须一贯交尽,精粗具到,统体兼尽。其意在欲求致知,必由格物。“若不格物,何缘得知。而今人也有推极其知者,却只泛泛然竭其心思,都不就事物上穷究。如此,则终无所止。”<sup>⑦</sup>钱穆先生将其认作“朱子在一般理学思想中之最独特亦最伟大处……朱子论心学工夫最要着意所在,则为致知。悬举知识之追寻一项,奉为心学主要工夫,此在宋元明三代理学诸家中,实惟朱子一人为然。”<sup>⑧</sup>这一说法是不无道理的。

朱子论格物的思想,大概可以从下面这一段话中看明,而此段话几百年间也不知得多少人多少次引用,可谓言朱子则必提及。“所谓致知在格物者,言欲致吾之知,在即物而穷其理也。盖人心之灵莫不有知,而天下之物莫不有理。惟于理有未穷,故其知有不尽也。是以大学始教,必使学者,即凡天下之物,莫不因其已知之理而益穷之,以求至乎其极。至于用力之久,而一旦豁然贯通焉,则众物之表里精粗无不到,而吾心之全体大用无不明矣。此谓格物,此谓知之至也。”<sup>⑨</sup>

朱子虽重格物,但却不能说他是不重明心。朱子曰,“格物须是从切己处理会去”<sup>⑩</sup>,“若只泛穷天下万物之理,不务切己,即是遗书所谓游骑无所归矣”,<sup>⑪</sup>“格物所以明此心”。<sup>⑫</sup>可见,朱子所论的格物,仍属一种心的工夫,须从心中已知之理推广到外部未知之境中去。待穷的理多,推而广之之后,却又发现礼乐制度、治平之道、宇宙造化,以至种种物理现象,原来都包含在人心所具之理中,与心中之理贯通为一。通过理会那万理,而自见得是一理。朱子还认为,即如慈孝、不忍等人心自然之知,虽不待格物穷理之后才知,但非得经格物穷理之后才成为透底、彻骨的真知。故朱子曰:“人谁无知,为子知孝,为父知慈,只是知不尽。须是要知得透底。且如一穴之光也唤作光。然逐渐开划得大,则其光愈大。物皆有理,人亦知其理,如当慈孝之类。但若有知未透处,这里面便黑了。”<sup>⑬</sup>

总之,对待格物与明心,朱子以为专务于内,仅从心中求理,则物不尽;专务于外,光靠即物穷理,则心不尽。物不尽与心不尽都是理不尽。只有心物内外交融,达到心与理为一的境界,方是豁然贯通。至此则“众物之表里精粗无所不到,吾心之全体大用无所不明”<sup>⑭</sup>。这才是真正的理尽。

对于朱陆在格物与明心问题上的不同态度,陈来先生从不同的视角也提出了一个独特的

观点,认为这是由于朱陆两家在培养何种理想人格观点上的差异造成的。从传统儒家的圣人观上看,圣人不仅是道德人格的模范,也是学识技艺的极至;不仅要“好仁”、“修德”、“依仁”,还要“好学”、“讲学”、“游艺”。只有做到“仁且智”,才是圣人人格的完整体现。而孔子自己正是这样一个具有高尚道德和广博学识的人格典范。朱子亦曰,“古者论圣人,都说聪明”,<sup>⑤</sup>“圣主于德,固不在多能,然圣人未有多能”。<sup>⑥</sup>从这个角度也就可以解释,朱子之所以主张格物穷理、读书博览,是认为只有这样才能提供一种实现人格全面发展的方法。基于对这种圣人观的认同,朱子以为要达到圣贤的理想人格,就不仅需要建立主体的崇高道德,而且应当在才智学识上可以为帝王之师,为百代之师。用张横渠的话说,就是“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平。”<sup>⑦</sup>对应这样的要求,为学的方法就必须在努力提高道德境界的同时,还要具备关于自然事物、历史事变、政治结构、典章名物及各种为国家统治所需要的礼制规范等方面的广泛学识,亦如朱子所说:“圣人贤于尧舜处,却在于收拾累代圣人之典章礼乐制度义理以垂于世。”<sup>⑧</sup>而这一方面在陆子看来,并不是他所理解的理想人格的必备条件。“陆之强调心、本心,正是由于陆要极力突出人作为伦理主体的能动性、自主性和意志自由。而朱则更强调伦理关系作为外在规范对人的制约作用,主张人应通过学习、践行来了解伦理规范原则的普遍意义,自觉服从之。”<sup>⑨</sup>故陆子可以说:“若某则不识一个字,亦须还我堂堂地做个人”<sup>⑩</sup>,而朱子却说:“自古无不晓事底圣贤,亦无不通变底圣贤,亦无关门独坐底圣贤。圣贤无所不通,无所不能,哪个事理会不得?”<sup>⑪</sup>

在格物与明心的问题上,真德秀采取的是和对待尊德性与道问学问题相似的态度,主张二者如车两轮,如鸟两翼,学者应该兼顾,不可有所偏废。可以看到,真德秀在其著作中比较详细地阐述了有关格物致知穷理的一系列问题,并且提出了诸如循迹知理、由末知本、由常知变等一些自己探索格物致知方法的所得。<sup>⑫</sup>“在真德秀看来,格物致知是认识的手段和方法,克己复礼是认识的标准和目的。把认识的手段、方法和认识的标准目的结合起来,就能达到道德修养的高境界——身心与理为一,即主观和客观得到统一。”<sup>⑬</sup>

同时,真德秀强调“理必达于用,用必源于理,非混融贯通不足以语学之成”<sup>⑭</sup>,主张学用一致、知行一致,以使二者达到融会贯通的地步。他很注重理的实践价值,认为“今所知所行为一致,讲贯乎此,则必践履乎与此,而不坠于空谈无实之病”<sup>⑮</sup>,“人所以求多闻者,是为立事而已。学必施于事然后为有用之学,不然则所闻虽多,果何为哉”<sup>⑯</sup>,“由闻则必尊,不徒闻而已也;有所知则必行,不特知而已也”。(同上)不仅如此,真德秀还以为只有知而能用、能行,才算的上真知。他说:“反身而诚只是个真知,真实知得则滔滔行将去见得万理与我为一。”<sup>⑰</sup>这一说法与朱子认为非得经格物穷理之后才能得到透底、彻骨的真知的思想是一致的。

作为一名当时颇有声望和政绩的政治家,真德秀无论在朝在外,都严谨持身,勤于政事,并提出了丰富、深刻的社会政治思想。《宋史·列传》卷三十七《真德秀传》载其:“立朝不满十年,奏疏无虑数十万言,皆切当世要务,直声震朝廷。四方人士诵其文,想见其风采。及宦游所至,惠政深洽,不愧其言,由是中外交颂”。在担任理宗的经筵侍读期间,真德秀为理宗讲授儒家经典,诵读理学著述,进《大学衍义》一书,毕生致力于朱子学的“国家化”与“世俗化”。由是可见真德秀的志向和抱负亦是传统儒家的成圣成贤、怀抱天下,与朱子并无二致,而与象山绝异。

总而言之,只是要对朱陆异同稍加辨明,并进一步得出真德秀的思想渊源和理论指向。不难看出,真德秀的学说主要还是继承了朱熹的理学思想,不离朱子的理论框架,其发展也多是根据自己的理解和领悟对朱熹思想进行进一步阐发和推演,是在朱子思想的逻辑轨道上的发

展,并不具有明显的心学特征。由于时代环境、社会政治背景以及个人的理论水平、学术偏好等原因,使得真德秀的理论体系不如朱熹来的恢宏深邃,但其还是“对朱子的体用观、太极、仁学、心学、乐教等学说均有所推进”。<sup>⑦</sup>特别是由于当时南宋出现奸臣专权、政治昏暗、皇帝无所作为的严重情况,导致国家积贫积弱、内忧外困,使得真德秀对“正心”、“诚心”等问题比较关注,阐发亦多,将其看作劝君救国的一剂良药。加上我国古代的思想家一般没有严格使用概念的习惯,使得他的某些说法仅从字面上看去可能与陆子的心学颇为相象。但是,只要对其内容上进行严格分析和比较,仍可以从朱熹理学思想体系中找到来源,或者得到解释,而不假于陆子心学。应该说,真德秀的思想是对朱子理学的继承和发展,而不是向陆子心学的转向。即便朱熹理学中的确有某些学派在日后表现出心学倾向,也不能视作真德秀影响和倡导的结果。

#### 注释:

- ① ⑫⑤⑧钱穆:《朱子学提纲》,生活·读书·新知三联书店 2002年版,第 138、150、46、122页。
- ② ⑤⑧⑨陈来:《朱子哲学研究》,华东师范大学出版社 2000年版,第 419、411、398、417页。
- ③ (清)黄宗羲:《明儒学案》卷四十七《困知记》,中华书局 1985年版。
- ④⑤⑥钱穆:《朱子学提纲》,生活·读书·新知三联书店 2002年版,第 44页。
- ⑦ ⑫⑬⑭⑯⑰⑱ (宋)朱熹:《朱子语类》卷五,中华书局 1986年版。
- ⑧⑬ (宋)朱熹:《晦庵先生朱文公文集》卷五十四《答项平父》,民国间上海商务印书馆《四部丛刊初编》本。
- ⑨⑩⑬⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿《朱子语类》卷十二、卷十三、卷一百一十六、卷九十七、卷二十、卷四、卷六十四、卷一百二十四、卷一百一十九、卷一百一十八、卷二十八、卷七十八。
- ⑪⑲⑳㉑《朱子语类》卷十八。
- ⑳㉑《朱子语类》卷九十八。
- ㉒㉓ (宋)朱熹:《晦庵先生朱文公文集》,卷四十四《答蔡季通(二)》、卷五十六《答方宾王(四)》。
- ㉔ (宋)真德秀:《大学衍义》卷二十九《操存省察之功》,台湾商务印书馆《(景印文渊阁)四库全书》本,1983年版。
- ㉕《大学衍义》卷五《天性人心之善》。
- ㉖ (宋)真德秀:《四书集编》卷二十五《孟子集编》,台湾商务印书馆《(景印文渊阁)四库全书》本,1983年版。
- ㉗ (宋)真德秀:《真西山文集》卷三十六《跋虞复之春秋大义》,民国间上海商务印书馆《四部丛刊初编》本。
- ㉘㉙《真西山文集》卷三十五《孟子要略序》。
- ㉚ (宋)陆九渊:《象山先生全集》卷三《与黄元吉》,民国间上海商务印书馆《四部丛刊初编》,据明嘉靖刊本影印本。
- ㉛㉜㉝㉞《象山先生全集》卷四《与曾敬之》、卷三十五《语录》(下)、卷十二《答赵咏道二》、卷三十四《语录》(上)。
- ㉟ (宋)朱熹:《四书章句集注·中庸章句》,中华书局《汉魏古注十三经》1998年版。
- ㊱詹石窗主编:《新编中国哲学史》,中国书店 2005年版,第 517页。
- ㊲ (宋)陆九渊:《象山先生全集》卷三十六《年谱》。
- ㊳《晦庵先生朱文公文集》卷六十一《答曾无疑》。
- ㊴㊵《朱子语类》卷一百一十七。
- ㊶㊷㊸㊹《真西山文集》卷三十《西山问答》。
- ㊺㊻《四书集编》卷十四《论语集编》。
- ㊼高令印、陈其芳:《福建朱子学》,福建人民出版社 1986年版,第 148页。
- ㊽《真西山文集》卷二十五《蔡仲觉名字说》。
- ㊾㊿《朱子语类》卷十五。
- ㊱㊲㊳《四书章句集注·大学章句》。
- ㊴㊵《朱子语类》卷三十六。
- ㊶ (宋)张载:《张子全书》卷十四《近思录拾遗》,《四部备要》排印本,中华书局 1936年版。
- ㊷参见高令印、陈其芳:《福建朱子学》,福建人民出版社 1986年版,第 148—149页。
- ㊸陈其芳:《朱子学的发展阶段及其派别》,邹永贤主编:《朱子学研究》,厦门大学出版社 1989年版,第 27页。
- ㊹《真西山文集》卷三十六《跋刘弥邵读书小记》。
- ㊺㊻《大学衍义》卷二《尧舜禹汤文武之学》。
- ㊼朱人求:《真德秀思想研究述评》,《哲学动态》2006年第 6期。